EDWARD THOMPSON

LA FORMACIÓN HISTÓRICA DE LA CLASE OBRERA

1

INGLATERRA: 1780-1832



EDITORIAL LAIA
BARCELONA, 1977

CAPÍTULO 1

UN NÚMERO ILIMITADO

«Que el número de nuestros miembros sea ilimitado.» Ésta es la primera de las normas rectoras de la London Corresponding Society, según cita de su secretario al iniciar la correspondencia con una sociedad similar de Sheffield, en marzo de 1792.[1] La primera reunión celebrada por la sociedad londinense había tenido lugar dos meses antes en una taberna de las afueras del Strand, denominada «La Campana», en Exeter Street; estuvieron presentes nueve hombres «bienintencionados, sobrios e industriosos». Su fundador y primer secretario, Thomas Hardy, recordaría luego con fidelidad esta reunión:

> Cenamos pan, queso y cerveza, como de costumbre; luego fumamos unas pipas y hablamos de la dureza de los tiempos y de la carestía de las cosas más necesarias para la vida... Tras de lo cual abordamos el tema objeto de nuestra reunión: la reforma parlamentaria, tema de verdad importante a debatir por la clase de hombres asistentes a la reunión.

Ocho de las nueve personas referidas se hicieron esa noche miembros fundadores y pagaron su primera cotización, semanal, de un penique; el noveno prometió reflexionar y, en efecto, se unió al grupo a la siguiente semana. Hardy, que además era el tesorero, regresó a su casa, en el número 9 de Piccadilly, con todos los fondos de la organización en su bolsillo: 8 peniques para

1. *Memoir of Thomas Hardy. . Written by Himself*, 1832, p. 16.

gastos de papel destinado a la correspondencia con grupos de ideas similares en otras localidades del país.

A los quince días ya se habían afiliado veinticinco personas, y la suma en poder del tesorero ascendía a cuatro chelines y un penique. (Seis meses después, la asociación se vanagloriaba de tener 2 000 miembros.) La afilación era simple y se reducía a contestar afirmativamente a tres preguntas, la más importante de las cuales era la siguiente:

¿Está usted totalmente convencido de que el bienestar de estos reinos requiere que cada persona adulta, en posesión del uso de su razón y no incapacitada por crímenes cometidos, tenga derecho a elegir y ser elegido miembro del Parlamento?

Durante el primer mes de su existencia, la sociedad debatió cinco noches consecutivas la cuestión: «¿Tenemos nosotros, artesanos, tenderos y menestrales, algún derecho a obtener una reforma parlamentaria» desde «todos los puntos de vista que seamos capaces de presentar el tema a nuestra mente»? Finalmente, decidieron que sí tenían ese derecho.

Dos años después, el 12 de mayo de 1794, el correo del rey, dos alguaciles, el secretario particular del ministro del Interior, Dundas, y otros dignatarios llegaron al número 9 de Piccadilly para arrestar a Thomas Hardy, zapatero, acusado de alta traición. Los Hardy se limitaron a observar mientras los funcionarios públicos registraban la casa, forzaban la cerradura de un escritorio, revolvían entre los vestidos de la señora Hardy (por cierto encinta y en la cama), y llenaban por último cuatro grandes pañuelos de seda con cartas y un saco con panfletos, libros y notas manuscritas. El mismo día el rey envió a la Cámara de los Comunes un mensaje especial relativo a las prácticas sediciosas de las sociedades de correspondencia. Dos días después, se encargó a un comité de asuntos secretos de la Cámara el examen de los papeles del zapatero.

El zapatero fue interrogado varias veces por el propio Consejo Privado. Hardy apenas dejó constancia de estas entrevistas; en cambio, uno de sus compañeros, también detenido, entretuvo a sus lectores con una dramática reconstrucción de su propio interrogatorio a cargo del consejo más alto de la tierra. «Me ordenaron entrar —cuenta John Thelwall— y pude ver a todo el elenco de personajes con la barbilla hundida entre folletos y manuscritos... todos revueltos en la más completa confusión.» El lord canciller, el secretario del Interior e incluso el primer ministro (Pitt) estaban presentes:

FISCAL GENERAL *(despacio)*: ¿Cuál es su nombre de pila, señor Thelwall?

THELWALL *(con un cierto mal humor)*: John.

FISCAL GENERAL *(todavía despacio)*: ... ¿Su apellido es con dos eles al final o con una?

THELWALL: Con dos, pero da lo mismo. *(Indiferentemente, pero con una cierta agresividad, o algo parecido.)* No tiene usted por qué preocuparse. No pienso contestar a más preguntas.

PITT: ¿Qué dice? *(Precipitándose desde el otro lado de la sala y sentándose junto al canciller.)*

LORD CANCILLER *(con fría suavidad, casi en un susurro)*: Que no tiene la intención de responder a ninguna otra pregunta.

PITT: ¿Qué? ... ¿Qué? ... ¿Qué? *(con rabia)*.[2]

A continuación, John Thelwall volvió la espalda a sus augustos interrogadores y se «puso a contemplar una acuarela». El primer ministro lo echó de la sala y mandó traer a su presencia, para ser interrogado, a un muchacho de catorce años, Henry Eaton, que vivía con los Thelwall. Pero el mozo no se dejó amilanar y «lanzó un mitin político en el que empleó palabras muy du-

2. «Tribune», 4 de abril de 1975. Compárese con el acta del Consejo Privado del interrogatorio de Thelwall. «Preguntado por el escribano del Consejo cómo se deletreaba su nombre, contestó: "Que lo deletrearía si le parecía bien, ya que no pensaba responder a preguntas de ninguna clase...".» T.S. 11. 3509, f. 83.

ras contra Pitt, acusándole de haber aplastado al pueblo bajo el peso de los impuestos...».[3].

Por su comportamiento durante los siguientes cien años los antagonistas parecen haber sido curiosamente ingenuos e inseguros de sus respectivos papeles, ensayando en choques sorprendentemente personales las impersonales batallas del futuro.[4] Vemos mezclados la buena educación y el rencor; aún había sitio para actos de humanidad personal junto a la malicia del odio de clase. Thelwall, Hardy y otros diez presos fueron enviados a la Torre y posteriormente a Newgate. Thelwall fue recluido en el osario de la Torre; la señora Hardy murió de parto a causa de la impresión que le produjo el asedio a que fue sometida su casa por una multitud amotinada (*mob*) a los gritos de «Iglesia y rey». El Consejo Privado decidió presionar a favor de la acusación de alta traición. La pena máxima para un traidor era ser colgado por el cuello, recogido de nuevo antes de morir, desentrañado (las entrañas eran quemadas frente a la víctima) y finalmente guillotinado y descuartizado. Un gran jurado de ciudadanos respetables no tuvo estómago para sancionar el veredicto. Al cabo de nueve días de juicio, Hardy fue absuelto (el Día de Guy Fawkes, 5 de noviembre de 1794). El portavoz del jurado se desmayó tras pronunciar el «no culpable», mientras una gran muchedumbre de londinenses se volvía loca de entusiasmo y llevaba a Hardy en triunfo por las calles. A continuación vinieron las absoluciones de Horne Tooke y Thelwall, y el sobreseimiento de los demás casos. No obstante, la alegría del pueblo era prematura, ya que al año siguiente se reemprendió una dura represión de los reformistas, llamados también jacobinos. A finales de esa década parecía que toda la agitación habida fuese cosa de un pasado lejano. La Sociedad de Correspondencia de Londres había sido puesta fuera de la ley y prohibido el libro *The Rights of Man*, de Tom Paine. También fueron prohibidas las reuniones. Hardy regentaba una zapatería cerca del Covent Garden, y pidió a los antiguos reformistas que le ayudaran, en pago de sus pasados servicios. John Thelwall se había retirado a una granja aislada en Gales del Sur. Parecía, pues, que los «artesanos, tenderos y menestrales» no tenían ningún derecho a conseguir una reforma parlamentaria.

3. «Morning Post», 16 de mayo de 1794.
4. Más tarde, cuando John Binns, el jacobino, fue encarcelado sin juicio en el castillo de Gloucester, el secretario del Interior, su esposa y dos hijas le hicieron una visita de cumplido.

La Sociedad Londinense de Correspondencia (SLC) ha sido reivindicada muchas veces como la primera organización política de la clase obrera en Gran Bretaña. Pedantería aparte (las sociedades de Sheffield, Derby y Manchester se constituyeron antes que la de Londres), ese juicio merece ser matizado. Por otra parte, en Londres existieron esporádicamente sociedades de debates en las que tomaban parte trabajadores, ya desde la época de la guerra americana. Además, acaso lo justo sea pensar en la SLC como una sociedad más popular radical que obrera.

No hay duda de que Hardy fue artesano. Nació en 1752 e hizo el aprendizaje de zapatero en Stirlingshire. Algo debía de saber del nuevo industrialismo por haber trabajado de albañil en la construcción de una fundición de hierro, la Carron; casi perdió la vida al venirse abajo el andamio en que trabajaba, en casa de Roebuck, el fabricante de hierro. Llegó a Londres muy joven, poco antes de la guerra de la independencia americana. Aquí trabajó en uno de esos numerosos oficios que permitían a un oficial independizarse con el tiempo, o al menos aspirar a ello; Hardy lo consiguió. Casó con la hija de un carpintero y constructor. Uno de sus colegas y presidente de la SLC, Francis Place, aspiraba entonces a establecerse como maestro sastre. La línea divisoria entre oficiales y pequeños maestros era muy transitada; los oficiales zapateros y botoneros actuaron contra el propio Hardy cuando éste se estableció como pequeño patrono en 1795, en tanto que Francis Place,

que aún no era maestro sastre, ayudó a organizar una huelga de oficiales pantaloneros en 1793. La línea diferenciadora entre el artesano de condición independiente (cuyo taller servía al mismo tiempo de tienda) y el pequeño tendero o comerciante aún era más confusa. De éstos a los grabadores por cuenta propia —como William Sharp y William Blake—, los impresores y boticarios, maestros y periodistas, cirujanos y clero disidente, sólo había un paso.

Por un lado, pues, la SLC llegaba hasta los cafés, tabernas y las iglesias disidentes de las afueras de Piccadilly, Fleet Street y el Strand, donde los oficiales autodidactas podían codearse con el impresor, el tipógrafo, el empleado o dependiente de tienda, el grabador y hasta el abogado joven. Por otro lado, hacia el este y al sur del río, conectaba con las más antiguas comunidades obreras: los trabajadores de la orilla, de Wapping, los sederos de Spitalfields, el viejo bastión rebelde de Southwark. Durante doscientos años el «Londres radical» ha sido siempre más heterogéneo y fluido por su definición social y ocupacional que las Midlands o los centros del norte, agrupados alrededor de dos o tres industrias básicas. Los movimientos populares en Londres han carecido a menudo de la coherencia y la fuerza que se derivan normalmente del hecho de estar toda una comunidad ocupada en un mismo trabajo y padecer unas mismas tensiones sociales. Por otra parte, en cambio, han estado sometidas a una mayor influencia intelectual y a motivaciones ideológicas. En Londres la propaganda de ideas ha tenido una mayor audiencia que en el norte. El radicalismo londinense adquirió, ya al comienzo, una superior sofisticación debido a la necesidad de anudar diversas corrientes de agitación en un movimiento común. Las teorías nuevas, los planteamientos nuevos han conectado con el movimiento popular, primero, en Londres, y después han viajado desde aquí a todos los centros provinciales.

La SLC era igualmente un punto de contacto de esta clase. Recordemos a este respecto que su primer organizador vivió en Piccadilly, y no en Wapping ni en Southwark. Pero incluso en la breve descripción de sus primeras reuniones, encontramos rasgos indicadores de que estaba naciendo una nueva clase de organización; esos rasgos nos ayudarán a definir, en el contexto de 1790-1850, la naturaleza de una «organización de clase obrera». Tenemos, en primer lugar, a un obrero en calidad de secretario. La suscripción o cotización semanal es baja. Observamos también cómo aparecen mezclados en los debates los temas económicos y políticos: «la dureza de los tiempos» y la reforma parlamentaria. Vemos una doble función de las reuniones: una ocasión de relación social y centro de actividad política. Hay asimismo una atención realista a las formalidades del procedimiento. Y por encima de todo, se aprecia claramente la determinación de propagar opiniones y de organizar a los conversos bajo la consigna de «que el número de nuestros miembros sea ilimitado».

Hoy podríamos caer en el error de creer que tal directriz es un lugar común. Y sin embargo, es uno de esos goznes sobre los que gira la historia. Significaba el fin de la noción misma de exclusividad, de la política como patrimonio reservado de una élite hereditaria o grupo de propiedad. Asentir a esta consigna significaba que la SLC volvía la espalda definitivamente a la secular identificación de derechos de propiedad y derechos políticos; que también volvía la espalda al radicalismo del tiempo de «Wilkes y libertad», cuando «el populacho» no se organizaba a sí mismo para perseguir sus propios fines sino que era espoleado a la acción por alguna facción —aunque fuese una facción radical— para reforzar su posición y atemorizar a las autoridades. Abrir las puertas a la propaganda y la agitación de esta manera «ilimitada» implicaba una nueva noción de democracia que rompía con las viejas inhibiciones y se asentaba en un trabajo de activación y organización en el seno mismo del pueblo bajo y realizado por sus propios miembros. Esta competencia revolucionaria tenía que conducir necesariamente a la acusación de alta traición.

Evidentemente, esta clase de competencia ya había sido predicada antes, concretamente por los igualitaristas sociales (*levellers*) del siglo XVII. La cuestión había sido claramente suscitada entre los funcionarios de Cromwell y los agitadores del ejército en unos términos que ahora vemos anunciaban los conflictos de la década de 1790. En el debate decisivo habido en Putney,[5] los representantes de los soldados sostenían que, puesto que habían conseguido la victoria, debían beneficiarse de unos derechos de ciudadanía mucho más amplios. Es conocida la exigencia del igualitarista coronel Rainborough:

Pues, verdaderamente, pienso que el más pobre de Inglaterra tiene una vida que vivir, lo mismo que el más grande; y por esta razón, ciertamente, señor, pienso que está claro que cualquier hombre llamado a vivir bajo un gobierno, primero debe dar su propio consentimiento a vivir bajo ese gobierno... Yo dudaría de que fuese inglés un hombre que dudase de estas cosas.

La réplica del yerno de Cromwell, general Ireton —portavoz de los «Grandes»—, fue que «ninguna persona tenía derecho a un interés o participación en la disposición de los asuntos del reino... si no tenía un interés fijo y permanente en este reino». Ante los apremios de Rainborough, Ireton hubo de contestar con mayor énfasis:

Quede bien claro que, para mí, lo principal es aspirar a la propiedad. Espero que no vamos ahora a pelearnos por la victoria..., pero todos deben convencerse de que no se va a permitir que alguien pretenda eliminar toda la propiedad. Ésta es la parte más fundamental de la constitución del reino, y si la quitamos, nos quedamos sin nada. Si admitimos a cualquier hombre por el solo hecho de que respire y exista, podría ser elegida para los Comunes una mayoría sin intereses locales y permanentes. ¿Y quién garantiza que esos hombres no votarían contra toda propiedad?... Mostradme dónde os detendréis, en qué punto defenderéis con un gobierno así la propiedad de un hombre cualquiera.

5. A. S. P. WOODHOUSE, *Puritanism and Liberty*, 1938, pp. 53 y ss.

Esta brutal identificación de derechos políticos y de propiedad provocó agrias observaciones. De Sexby:

Somos muchos miles los soldados que hemos arriesgado nuestras vidas, y sin embargo en este reino poca propiedad o estados hemos tenido, salvo nuestro derecho de nacimiento. Pero parece que ahora ya sólo tienen derechos los que tienen una hacienda en este reino... No cabe mayor decepción.

Rainborough añadió irónicamente:

Señor, me parece que es imposible tener libertad a menos que se elimine toda la propiedad. Pero, en fin, si esto no puede ser... sea. De todas formas, me gustaría saber para qué ha estado luchando el soldado todo este tiempo. ¿Para esclavizarse a sí mismo, para aumentar el poder de los ricos y los propietarios, para convertirse en esclavo para toda la vida?

A lo cual Ireton y Cromwell replicaron con argumentos y observaciones que parecían anunciar ya el compromiso de 1688. El soldado común había luchado, en efecto, por tres razones: limitación de la prerrogativa regia, que ya no podría avasallar sus derechos personales y su libertad de conciencia; derecho a ser gobernado por representantes, aunque no tuviese la menor participación en su elección; y «libertad de comerciar para ganar dinero y comprar tierras y haciendas», y así adquirir los derechos políticos. Sólo así «podemos tener libertad sin destruir la propiedad».

A partir de 1688 y durante cien años, este compromiso entre la oligarquía terrateniente y la comercial estuvo vigente sin sufrir competencia ninguna, no sin una correspondiente y espesa malla de corrupción cuyas complejidades ha recogido escrupulosamente sir Lewis Namier y su escuela. La amenaza de los igualitaris-

tas fue asimismo rechazada, si bien se evocó con cierta frecuencia el espectro de un resurgimiento levellerista, como Escila-Caribdis de papistas y jacobistas entre los cuales debía abrirse camino la buena nave de la Constitución. No obstante, parece cierto que hasta el último cuarto del siglo XVIII los templados impulsos republicanos y libertarios del republicanista (*Commonwealthsman*) estuvieron encerrados dentro de los límites marcados por Ireton.[6] Releer las controversias entre reformistas y poder legal, y entre los diferentes grupos de reformistas, habidas en la década de 1790, es como revivir otra vez los debates de Putney. El sentido íntimo de la expresión «el más pobre» de Inglaterra, o del «derecho de nacimiento» de Sexby, se convierte ahora en «los derechos del hombre»; Burke, por su parte, veía la agitación desarrollada por el número ilimitado de miembros como una amenaza de la «cochina plebe». A la formidable institución semioficial creada para la intimidación y represión de los reformistas se le llamó Asociación para la Protección de la Libertad y la Propiedad contra los Republicanos y los Igualitaristas. El reformista moderado de Yorkshire, reverendo Christopher Wyvill, respecto a la piedad y ardor del cual no cabe la menor duda, creía sin embargo que una reforma en base al principio del sufragio universal «no podría efectuarse sin una guerra civil»:

En épocas de intenso debate político, el derecho de sufragio dado a un populacho ignorante y feroz conduciría al tumulto y la confusión... Al cabo de una serie de elecciones desvirtuadas por la más vergonzosa corrupción, o alteradas por los más furiosos motines, habríamos de suponer que la turbulencia o la venalidad del populacho inglés acabase disgustando tan grandemente a la nación, que para librarse luego de los intolerables males de una democracia libertina, se refugiarían... bajo la protección del poder despótico.[7]

6. *Cf.* Caroline ROBBINS, *The Eighteenth-Century Commonwealthsman*, Harvard, 1959.
7. C. Wyvill a John Cartwright, 16 de diciembre de 1797, en *Political Papers* de WYVILL, York, 1804, V, pp. 381-382.

Si Mr. Paine fuese capaz de despertar los bríos de las clases bajas —escribió en 1792—, su presencia estaría probablemente marcada por la acción salvaje, y todo lo que ahora tenemos, sea en propiedad privada o en libertad pública, quedaría a merced de gentuza sin ley.[8]

Así pues, el viejo debate continuaba. Las mismas aspiraciones y tensiones, los mismos temores de antes, pero ahora en un nuevo contexto, con nuevo lenguaje y argumentos, y también con un nuevo equilibrio de fuerzas. Hemos de intentar comprender ambas cosas: la persistencia de las tradiciones y el nuevo contexto. Suele suceder que, como toda descripción ha de iniciarse en algún punto, sólo veamos las cosas nuevas. Podemos empezar en 1789, y entonces el jacobinismo inglés aparece como un subproducto de la Revolución francesa. Y también en 1819 y con Peterloo, y entonces el radicalismo inglés aparece como por generación espontánea de la Revolución industrial. Sin duda, la Revolución francesa precipitó una nueva agitación, y ciertamente esta agitación prendió firmemente entre los obreros, aleccionados por nuevas experiencias en los distritos manufactureros en creciente desarrollo. Pero queda en pie la cuestión de saber cuáles fueron los elementos precipitados tan rápidamente por estos acontecimientos. Inmediatamente encontramos las viejas tradiciones de los artesanos-menestrales y los artesanos-tenderos urbanos, tan similares a las del *menu peuple*, que, como ha mostrado George Rudé, fue el elemento revolucionario más volátil de la masa popular de París.[9] Algo podremos apreciar de la complejidad de estas tradiciones conservadas si aislamos tres problemas: la tradición inconformista o disidente y su modificación por el resurgimiento metodista; la tradición hecha a base de las conocidas y ambiguas nociones populares que se combinan para dar la idea del ciudadano inglés y su «derecho de nacimiento»; y la no menos ambigua

8. *Ibid.*, V, p. 23.
9. *Cf.* G. RUDÉ, *The Crowd in the French Revolution*, 1959.

tradición dieciochesca del motín plebeyo (*mob*), al que tanto temía Wyvill y que Hardy intentaba organizar en comités, secciones y manifestaciones responsables.

CAPITULO 2

CRISTIANO Y DEMONIO[1]

Disidencia[2] es un término equívoco. Comprende tantas sectas, tantas tendencias intelectuales e ideológicas contrapuestas, como diferentes son las formas en que se expresa en los diferentes medios sociales. Los viejos grupos disidentes, cuáqueros y baptistas, presentan algunas semejanzas en su desarrollo después de la Gloriosa Revolución. Finalizada la persecución y abierto un período de mayor tolerancia, las congregaciones se volvieron menos celosas y más prósperas. En 1670, los pañeros y granjeros del valle del Spen se habían reunido en el secreto de la noche en una casa de labranza llamada «Los Apartados» (*Ye Closes*), o en «el pajar, cerca de Chapel Fold». Cien años después, encontramos una vigorosa iglesia con un próspero diácono, Joseph Priestley, quien registraba en su diario íntimo y devocional cosas como ésta:

> El mundo sonríe. Conseguí algunos contratos muy convenientes gracias a mi dignidad. Cómo debía obrar, Señor, era lo que me preocupaba mientras me dirigía a Leeds. Decidí dar cuatro o cinco cargas de trigo para los pobres de Cristo. Razón hubo ese día para reprochárseme no haber puesto a Dios delante de todos mis pensamientos, pero es que era difícil con tanta prisa de negocios...

Y a la semana siguiente:

1. Cristiano y Demonio son los personajes centrales de la obra *Pilgrim's Progress*, de BUNYAN. *(N. del T.)*
2. Conjunto de sectas separadas de la Iglesia de Inglaterra. *(N. del T.)*

Esta mañana... almorcé con un grupo de oficiales ignorantes todos ellos, al parecer, del camino de su salvación. Tuve el gusto de leerles el 45 de Isaías... Ordené al hermano Obadiah repartiese una carga de trigo entre los pobres de Cristo.[3]

El reverendo Priestley en cuestión todavía era un calvinista corriente, aunque con un tanto de mala conciencia. (Seguramente, el hermano Obadiah era también calvinista.) Pero su joven primo, llamado también Joseph Priestley, estudiaba ya entonces en la Academia Daventry, y aquí hubo de dar un grave disgusto a su familia e iglesia, pues fue tocado por el espíritu del iluminismo racionalista, haciéndose unitario y científico, amén de reformista político. Fueron los libros y el laboratorio de ese doctor Priestley los destruidos por otro amotinamiento del populacho en Birmingham, en 1791, a los gritos tradicionales de «Iglesia y rey».

Esto no es más que un esbozo en miniatura de una parte de la tradición inconformista o disidente. Con su libertad de conciencia tolerada, pero todavía incapacitados para la vida pública por las leyes de *Test* y de Corporaciones,[4] los disidentes siguieron trabajando todo el siglo en favor de las libertades civiles y religiosas. A mediados de siglo muchos eclesiásticos, jóvenes ilustrados, se enorgullecían de su teología racional y abierta. La conciencia de estar en lo justo, propia de los calvinistas (secta perseguida antes), quedó abandonada, y a través de la herejía arriana y sociniana fueron atraídos hacia el unitarismo. Del unitarismo al deísmo sólo había que dar un paso, aunque la realidad fue que pocos lo dieron antes de 1790. Incluso muy pocos, en la segunda mitad del siglo XVIII, quisieron o se atrevieron a confesar públicamente su escepticismo. En 1763, el maestro de escuela Peter Annet, de setenta años de edad, fue encarcelado y puesto en el cepo por traducir

3. Frank PEEL, *Nonconformity in Spen Valley*, Heckmondwike, 1891, p. 136.

4. Leyes destinadas a impedir a los católicos, y luego también a la Disidencia Baja, ocupar cargos públicos. *(N. del T.)*

a Voltaire y publicar escritos librepensadores en forma popular, y muy poco después era clausurada la sociedad de debates (y escéptica) Robin Hood. Por lo demás, los principios liberales pretendían afirmarse a partir de posiciones socinianas y unitaristas. Las figuras más destacadas fueron: el doctor Price, cuya obra *Observations on Civil Liberty* (1776), del tiempo de la guerra americana, alcanzó un récord de venta (nada menos que 60 000 ejemplares en unos pocos meses) y tuvo, además, la virtud de sacar de sus casillas a Burke por su sermón de bienvenida a la Revolución francesa; el propio doctor Priestley, y un buen número de personas de menor importancia, algunas de las cuales —Thomas Cooper, de Bolton, y William Frend, de Cambridge— tomaron parte activa en la agitación reformista de 1790 a 1800.[5]

La problemática de este asunto parece hoy bastante clara. Y también falaz y engañosa. Las ideas liberales citadas se impusieron ampliamente entre el clero disidente, los maestros y ciertas comunidades ilustradas urbanas. Pero muchos de los clérigos habían abandonado finalmente la atención regular de los servicios religiosos de las respectivas congregaciones. Y era precisamente la iglesia presbiteriana, la que más intensamente sentía el impulso unitarista, la que pasaba por un decaimiento más notorio en relación con otros grupos de disidentes. A mediados del siglo XVIII los presbiterianos y los independientes eran más fuertes en el Sudoeste (Devonshire, Dorset, Gloucestershire, Hampshire, Somerset, Wiltshire), en el Norte industrial (principalmente Lancashire, Northumberland y Yorkshire), en Londres y en East Anglia (sobre todo Essex y Suffolk). Los baptistas disputaron algunos de estos reductos y habían echado hondas raíces en Bedfordshire, Buckinghamshire, Kent, Leicestershire y Northampton-

5. *Cf.* Anthony LINCOLN, *Social and Political Ideas of English Dissent, 1763-1830*, Cambridge, 1938, y R. V. HOLT, *The Unitarian Contribution to Social Progress in England*, 1938. Otros trabajos, más breves, ROBBINS, *op. cit.*, cap. 7, y H. W. CARLESS, *The Age of Grey and Peel*, Oxford, 1929, pp. 49-58.

shire. Según esta distribución parecería, pues, que presbiterianos e independientes fueron más fuertes en los centros comerciales y manufactureros laneros, en tanto que los baptistas se habrían asentado en áreas donde pequeños artesanos tenderos y agricultores, así como trabajadores agrícolas, debieron de haber constituido una parte de sus congregaciones.[6] Fue precisamente en el más importante de los más antiguos centros laneros, el West Country, donde más rápidamente avanzó la religión «racional» y tolerante hacia posiciones que suponían la negación de la divinidad de Cristo y hacia el unitarismo, con la consiguiente pérdida de la adhesión y fidelidad de sus congregaciones. En Devonshire, a finales del siglo XVIII, habían tenido que cerrar más de veinte centros de reunión presbiterianos, hasta el punto que los historiadores de la Disidencia escribían ya en 1809:

> Devonshire, cuna del arrianismo, ha sido el sepulcro de los no conformistas; en ese populoso distrito no quedaba ni una veinteava parte de presbiterianos en comparación con la época de su nacimiento.[7]

Pero en el resto del país la historia fue diferente. En cuestiones de organización eclesiástica las sectas disidentes aplicaron con frecuencia los principios del autogobierno y la autonomía local hasta límites que lindaron con la anarquía. Toda clase de autoridad centralizada —incluida la consulta y la asociación entre iglesias— se consideraba «productora de la gran apostasía anticristiana».

> Una apostasía tan fatal para las libertades civiles y religiosas de la humanidad, y particularmente para aquellos bravos puritanos e inconformistas de los viejos tiempos, las simples palabras de sínodo y conferencia, consejo y canon aún producen hormigueo en los oídos de cualquier disidente protestante.[8]

6. D. Bogue y J. Bennett, *History of Dissenters*, 1809, III, p. 333, estima que en 1760 la fuerza principal de la Disidencia, consideradas todas sus tendencias, radicaba principalmente entre los comerciantes y los agricultores de algunos distritos, mientras que los «artesanos de todos los oficios constituían una gran proporción de sus congregaciones en los centros urbanos: por su parte, los trabajadores agrícolas fieles a la Disidencia eran mayoría en las aldeas rurales».

7. *Ibid.*, 4, p. 319.

Allí donde la tradición calvinista era fuerte, como en partes de Lancashire y Yorkshire, las congregaciones hubieron de batirse en retirada contra el deslizamiento hacia el unitarismo; tenaces diáconos, limosneros y Obadiahs amargaron la vida a sus ministros, investigando sus herejías, expulsándolos o escindiéndose para formar sectas más rectas. (Thomas Hardy hizo sus primeras armas organizativas en las luchas faccionales de la congregación presbiteriana en Crown Court, de la Russell Street.) ¿Qué hacían y pensaban mientras tanto los «pobres de Cristo», a quienes el doctor Price ofrecía ilustración y el diácono Priestley cargas de trigo? El valle del Spen está situado en el centro de un distrito manufacturero muy poblado y entonces en plena expansión; un lugar en el que cabría haber esperado que las iglesias disidentes alcanzasen por fin la recompensa a su tenacidad durante los años de persecución. Y sin embargo, «los pobres de Cristo» parecían muy poco interesados tanto por la Iglesia establecida como por la antigua Iglesia disconforme. «La gente más bruta que haya visto nunca en Inglaterra —observaba John Wesley en su *Journal*, tras su excursión por Huddersfield en 1757—; hombres, mujeres y niños llenaban las calles cuando pasábamos y no parecía sino que iban a devorarnos en cualquier momento.»

La fe racional de los unitarios, con su preferencia por la sencillez y su desconfianza del entusiasmo, atraía a algunos comerciantes y artesanos de Londres y a grupos similares en las grandes ciudades. De todas formas, era o parecía demasiado fría, demasiado distante, y demasiado cortés y asociada a los confortables valores de una clase próspera para atraer al pobre de la ciudad o del campo. Su mismo lenguaje y su tono eran

8. J. Ivimey, *History of the English Baptists*, 1830, 4, p. 40.

una auténtica barrera. «Ninguna clase de predicación sirve en Yorkshire —decía John Nelson a Wesley— salvo el tipo de sermón a la antigua, de esos que caen como un trueno sobre la conciencia. En ese lugar predicar con educación hace más daño que otra cosa.» No obstante lo cual, el viejo calvinismo había levantado sus propias barreras que inhibían toda clase de verdadero celo evangelizador. La secta perseguida tendió fácilmente a hacer virtud de su exclusivismo, lo que de rechazo reforzó las más duras proposiciones del dogma calvinista. «La posibilidad de ser elegido —rezaba un artículo de la Confesión de Savoy (1658)— no se da entre la masa corrompida.» «Los pobres de Cristo» y «la masa corrompida» eran evidentemente una misma cosa; desde otro punto de vista, la «brutalidad» de los pobres era un signo evidente de que vivían fuera de las fronteras de la gracia. El calvinista electo tuvo cuidado de reducirse a un grupo afín.

Había otras razones para justificar este proceso. Algunos intentan remontarse a la derrota de los igualitaristas en la Commonwealth de Cromwell. Cuando las esperanzas milenarias en un gobierno de santos se disiparon por completo, se produjo una aguda disociación entre las aspiraciones temporales y espirituales del puritanismo de los pobres. Ya en 1654, antes de la Restauración, la Asociación General de Baptistas de la Salvación General lanzó un manifiesto, dirigido a los hombres de la Quinta Monarquía adheridos a su secta, declarando que no «sabían de motivo alguno para suponer que el gobierno del mundo hubiera de ser puesto en manos de los santos al menos hasta el Juicio final». Entretanto, les correspondía «sufrir pacientemente este mundo... pues no había en parte alguna la Regla de aquel gobierno».[9] Al final de la Commonwealth cromwelliana, la rebelde tradición del antinomianismo «renunció a todas sus pretensiones». En las cuestiones en que los sectarios más ardientes habían sido celosos

9. A. C. UNDERWOOD, *History of the English Baptists*, 1947, pp. 84-85.

guardianes, y hasta verdaderamente implacables, ahora se limitaban a decir: «Deja a la cizaña (si la hay) en paz con el trigo...»[10] Gerrard Winstanley, un viejo *digger*, nos ayuda a entender este cambio de sentimientos, que va del «reino exterior» al «reino interior»:

> El alma y el espíritu creador no están juntos, sino divididos, pues la una busca un reino fuera de sí misma, el otro tiende a buscarlo y esperarlo dentro de sí mismo, un reino que la tentación y la molicie no corrompen y en el que los ladrones no pueden entrar y robar. Es un reino donde mora la voluntad; el reino exterior tienes que encontrarlo en ti mismo.[11]

Comprender esta retirada —y lo que se conservó a pesar de ella— es decisivo para la comprensión más global del siglo XVIII y de un elemento que se mantendrá constantemente en la posterior problemática política de la clase obrera. En cierto sentido, podemos apreciar el cambio en las diferentes asociaciones que sugieren dos palabras: la energía positiva del puritanismo, y la retirada autoconservadora de la Disidencia. Pero, al mismo tiempo, no podemos perder de vista el modo en que la decisión de las sectas de «sufrir pacientemente el mundo» y la consiguiente abstención de esperar la realización de su «orden y gobierno sagrado» les permitió combinar una especie de quietismo político con un cierto tipo de adormecido radicalismo —conservado en la imaginería verbal de sermones y folletos y en la forma democrática de la organización— el cual, en un contexto más favorable, podría reavivarse y despertar de nuevo. Cabría esperar que entre los cuáqueros y los baptistas fuese más acusada esta actitud. Hacia 1790, sin embargo, los cuáqueros —menos de 20 000 en el Reino Unido— pasaban por un momento que apenas si recordaba la secta en que militaron hombres como Lilbourne, Fox y Penn. Habían prosperado demasiado y

10. G. HUEHNS, *Antinomianism in English History*, 1951, p. 146.
11. *Fire in the Bush, Selections... from Gerrard Winstanley*, ed. L. Hamilton, 1944, pp. 30-31.

perdido lo mejor de su parroquia en sucesivas emigraciones a América; por otra parte, su hostilidad al Estado y a cualquier forma de autoridad había disminuido hasta quedar reducida a un simple simbolismo formal: negativa a prestar juramento o llevar descubierta la cabeza. En el mejor de los casos, la tradición conservada prestaba más servicios a la conciencia social de la clase media que al movimiento popular. Mediado el siglo, aún había humildes congregaciones como la que se reunía en la Cage Lane, en Thetford —contigua a la cárcel, con su picota y cepo—, donde el joven Tom Paine recibió (según confesión propia) «una educación moral sobremanera buena». Pero pocos cuáqueros parecen haber seguido los pasos de Paine cuando éste, en 1791, tuvo la idea de combinar algunas de sus propias nociones de servicio a la humanidad con el tono intransigente de *The Rights of Man*. En 1792, y en el Yorkshire, la Asamblea trimestral de Amigos apremió a sus miembros en favor de una «auténtica serenidad de la inteligencia», en medio de la «situación de desorden que existe actualmente en nuestra nación». Recomendaba no afiliarse a asociaciones políticas, no promover «un espíritu de oposición al rey y al gobierno bajo el cual vivimos y disfrutamos de tantos privilegios y favores que merecen nuestra agradecida sumisión a él».[12]

Los fundadores no habían aceptado la *sumisión* y menos habrían admitido la palabra *agradecido*. La tensión entre reinos interiores y exteriores implicaba un rechazo de los poderes imperantes salvo en aquellos puntos en que era inevitable la coexistencia; sobre lo que era legítimo o no en conciencia se habían producido, por cierto, muchos y muy sutiles argumentos. Es posible que los baptistas mostrasen una muy superior consistencia: en su ideología seguían siendo muy calvinistas y masivamente plebeyos en la condición social de sus congregaciones. En Bunyan, principalmente, encontramos al adormecido radicalismo conservado a lo

12. Rufus M. Jones, *The Later Periods of Quakerism*, 1921, 1, p. 315.

largo de todo el siglo XVIII, que volverá a aparecer una y otra vez durante el XIX. *Pilgrim's Progress* y *The Rights of Man* son los dos textos fundacionales del movimiento obrero inglés. Bunyan y Paine, con Cobbett y Owen, contribuyeron más que nadie al fondo de ideas y actitudes que sirvieron de materia prima al movimiento desde 1790 a 1850. Miles de jóvenes encontraron en *Pilgrim's Progress* su primer relato de aventuras, y habrían estado de acuerdo con Thomas Cooper, el cartista, en que era su libro preferido.[13]

«Busco una riqueza incorruptible, limpia, que no se marchite... guardada en los cielos, segura allí... para obsequiar con ella, a su debido tiempo, a aquellos que la buscan diligentemente. Podéis leerlo, si queréis, en mi libro.» Aquí tenemos el reino de Winstanley, que «la tentación y la molicie no corrompen»; aquí tenemos también el milenio de otro mundo de los santos, que deben «sufrir pacientemente este mundo». Aquí resuena el grito lastimero «¿Qué voy a hacer ahora?» de los que perdieron en Putney, y que tampoco tomaron parte en el acuerdo de 1688. Aquí está el anciano Papa, a quien, según cree Cristiano, sus propios servidores han terminado domesticando, y que ahora «se ha vuelto tan loco y tan duro de articulaciones», que poco más puede hacer que sentarse en la entrada de su cueva y decir a los peregrinos: «No os enmendaréis si no sois quemados unos cuantos», mientras «hace muecas con la boca y los dientes... conforme pasan delante de él mordiéndose las uñas porque no puede llegar hasta ellos». Aquí está el marco espiritual íntimo de la Disidencia de los pobres —los sastres, curtidores, jaboneros, licoreros, tejedores y tintoreros que figuraban entre los predicadores baptistas—,[14] un panorama de aspecto tétrico, cubierto de energías y conflictos apasionados por la frustración de estas pasiones en el mundo exterior: el castillo de Belcebú, los gigantes Sangriento, Abusón y

13. *Cf.* Q. D. Leavis, *Fiction and the Reading Public*, 1932, cap. 2.
14. R. M. Jones, *Studies in Mystical Religion*, 1923, p. 418. *Cf.* también J. Lindsay, *John Bunyan*, 1937.

Buen Matador, la montaña de la Dificultad, el castillo de la Duda, la feria de la Vanidad, la tierra Encantada; un camino lleno de «serpientes, pozos, trampas y cepos». Aquí están los enemigos aristocráticos de Cristiano: «el señor Delicia Carnal, el señor Lujo, el señor Deseo de Vanagloria, mi viejo señor Lujuria, sir Avaricia, con todo el resto de nuestra cohorte nobiliaria». Y aquí está el valle de la Humillación en el que debían encontrarse los lectores de Bunyan: «Un Valle por el que sólo transitan los que aman una vida de peregrino.» Es Misericordia quien dice:

Me gusta estar en esos lugares en donde no hay estruendo de carruajes ni crujido de ruedas; pienso que aquí uno puede, sin demasiado esfuerzo, pensar lo que es, de dónde vino, qué ha hecho... aquí uno puede pensar, abrirse al corazón, fundirse con el propio espíritu, hasta que los ojos se vuelven como las peceras de Heshbon.

Gran Corazón es quien replica, con el orgullo espiritual de los perseguidos y los fracasados: «Es verdad... He atravesado este valle muchas veces y nunca fue mejor que entonces.»

Pero el mundo del espíritu —de libertad espiritual y rectitud— está constantemente bajo la amenaza del otro mundo. Primero, es amenazado por los poderes del Estado; y cuando, por fin, damos con Demonio parece que nos encontramos en un mundo de fantasía:

Iba cubierto de escamas, como un pez (está orgulloso de ellas), y tenía alas como las de un dragón, pies de oso y de su garganta salía humo y fuego...

Pero cuando este monstruo se revuelve sobre Cristiano, «con semblante desdeñoso», se convierte en algo parecidísimo a los perplejos magistrados rurales que intentaban, con argumentos y amenazas alternativamente, que Bunyan prometiera desistir de predicar por el campo. Demonio abre su boca —que era «como las fauces de un león»— y lanza sus rugidos: «Estoy dispuesto

a ser tolerante si tú prometes arrepentirte y marcharte.» Sólo cuando la persuasión ha fracasado se pone a horcajadas «a todo lo ancho del camino» y manifiesta: «Juro por mis cavernas infernales que tú no darás un paso más.» Y es la astucia de Demonio la que le permite encontrar aliados entre la propia compañía de peregrinos de Cristiano. Éstos —que son con gran diferencia los más numerosos y engañosos— son la segunda fuente de amenazas para la herencia incorruptible de Cristiano. Uno a uno, Bunyan pone de relieve todos los resbaladizos argumentos de confort y compromiso que preparan el terreno para un acomodo entre Demonio y la Disidencia. Salen a relucir los señores Intención Oculta del Hablar Honesto, Apegado al Mundo, Amor al Dinero y Pasa-por-Todo, todos ellos alumnos de «un maestro en Amor a la Ganancia, que es una ciudad mercado en el distrito de Codicia, al Norte». El señor Intención Oculta es quien condena a los que son «excesivamente rectos»:

INTENCIÓN OCULTA: Pues, en efecto, ellos... desatan en su camino todos los temporales; yo prefiero esperar el viento y la marea. Ellos gustan de provocar el trueno de Dios; yo prefiero aprovechar todas las ventajas para asegurar mi vida y hacienda. Ellos se empecinan en matener sus ideas, aunque todos los demás hombres estén en su contra; pero yo prefiero una religión conforme a los tiempos y mi propia seguridad. A ellos les gusta la religión cuando ésta representa harapos y desprecio; yo prefiero la religión cuando camina sobre zapatillas de oro, a la luz del sol, en medio del aplauso.

APEGADO AL MUNDO: Ciertamente, y conviene que os mantengáis en ello, señor Intención Oculta... Seamos astutos como serpientes, lo mejor es aprovechar todo aquello que nos convenga...

PASA-POR-TODO: Creo que estamos todos de acuerdo sobre esta cuestión, de modo que no hace falta seguir hablando.

AMOR AL DINERO: No, no hace falta decir nada más sobre este asunto, ciertamente, pues el que no cree en las Escrituras ni en la razón (y ya veis que ambas están de nuestra parte), no conoce su propia libertad ni procura su seguridad.

Es sin duda un pasaje espléndido que presiente buena parte de la Disidencia del XVIII. Bunyan sabía que, en cierto sentido, los amigos del señor Intención Oculta tenían, en efecto, las Escrituras y la razón de su parte, y así logró introducir en su apología los argumentos de seguridad, confort, ilustración y libertad. Pero han perdido ya su integridad moral y su sentido de la piedad; el incorruptible patrimonio del espíritu, al parecer, no podía conservarse si se olvidaban las exigencias de la lucha, que también formaban parte del patrimonio.

Pilgrim's Progress no se reduce a esta problemática. Como ya observó Weber, la «atmósfera básica» del libro es aquella en la cual «la posvida era no sólo más importante sino en muchos aspectos también más cierta que todos los intereses de la vida en este mundo».[15] Esto nos recuerda que la fe en una vida venidera no sólo servía de consuelo a los pobres sino también como una especie de compensación emocional de los presentes sufrimientos y agravios, de suerte que era posible imaginar la recompensa del humilde y, además, gozar de una cierta revancha sobre sus opresores, imaginando sus futuros tormentos. Más aún, al poner de relieve la problemática explícita de las ideas de Bunyan, hemos dicho poca cosa de la implícita, no por ello menos obvia: todo aquello que mueve a la piedad y al amor a Dios, la resignación temporal, la búsqueda egocéntrica de la salvación personal. Lo explícito y lo implícito, positivo y negativo de una misma imagen, están en él íntimamente entremezclados; esta ambivalencia seguirá estando presente en el lenguaje de la Disidencia humilde o baja hasta muy entrado el siglo XVIII. Toda esta historia le parecía a Bamford «tristemente suave, como la luz de un sol eclipsado». Pero cuando el contexto es esperanzador y surge la agitación de las masas, las energías de la tradición son más, mucho más aparentes.

15. M. WEBER, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, 1930, pp. 109-110, 227. *Cf.* también A. KETTLE, *Introduction to the English Novel*, 1951, pp. 44-45.

Cristiano se bate entonces con Demonio en el mundo real. En tiempos de derrota y de apatía entre las masas, el quietismo reaparece y gana terreno, reforzando el fatalismo del pobre: Cristiano sufre entonces en el valle de la Humillación, lejos del mundanal ruido, y vuelve la espalda a la ciudad de la Destrucción en busca de un camino que le lleve hasta una espiritual ciudad de Sión.

Por otra parte, Bunyan, en su miedo a la erosión por el compromiso del patrimonio heredado, añadió al rigorismo puritano su propia visión del camino «recto y estrecho», lo que aún enfatiza más, si cabe, el celoso sectarismo del elegido calvinista. Hacia 1750 las diversas y numerosísimas sectas que se habían propuesto ser las más leales a los «pobres de Cristo» recibían con muy poco agrado a los nuevos conversos, mostrando una inclinación evangelizadora mínima. La Disidencia hubo de sufrir la tensión creada entre tendencias opuestas, las cuales eran, ambas, lo menos adecuado para atraerse al elemento popular: por una parte, la tendencia al humanitarismo racional y la predicación fina y cuidada (demasiado intelectual y culta para el pobre); por otra, el rígido elegido, que no podía casarse fuera de la Iglesia, expulsaba a todos los que se desviaban mínimamente y se mantenía lejos de la «masa corrompida» predestinada a condenarse. «El calvinismo de éstos —señaló Halévy— se descomponía; era el calvinismo anunciador de la ulterior petrificación.»[16]

Incluso los baptistas de Bunyan sufrían esta misma clase de división, con la Congregación Baptista General Arminiana, perdiendo terreno frente a la Particular, intransigentemente calvinista (sólidamente establecida en Northamptonshire, Bedfordshire y Lincolnshire), si bien su exagerado calvinismo acabaría impidiendo la propagación de la secta.[17] Hacia 1770, por fin, la congregación

16. *Cf.* el excelente compendio de HALÉVY, *A History of the English People in 1815*, Penguin, III, pp. 28-32, 40-48.
17. BOGUE y BENNETT, *op. cit.*, III, pp. 332-333; IVIMEY, *op. cit.*, III, pp. 160 y ss.

Particular empezó a romper las cadenas de su propio dogma publicando una carta circular, desde Northamptonshire, que ofrecía una fórmula mediante la cual podrían conciliarse el evangelismo y la noción de elección: «Hay que animar a las almas que se acercan a Cristo en busca de salvación... Las almas que así se acercan no tienen por qué temer no haber sido elegidas, pues ellas son las más dispuestas a aproximarse.» No obstante, esta reanimación fue lenta, hasta el punto que la necesidad de hacer frente a la competencia de los metodistas, más que su dinámica propia, llevó a los baptistas a acercarse a los pobres. En los años sesenta, Dan Taylor, minero de Yorkshire desde los cinco años de edad y convertido luego por los metodistas, decidió pasarse a una secta baptista con clara actitud evangelizadora, pero no encontró nada que le satisfaciese, de modo que levantó su propia casa de reuniones. Para ello tuvo que acarrear sobre sus espaldas piedras que extraía de un páramo más arriba del puente de Hebden;[18] luego se mudó del centro textil de Heptonstall (bastión puritano durante la guerra civil) a Lincolnshire y Northamptonshire, tomando contacto con restos de grupos baptistas, hasta formar, finalmente, en 1770, la Nueva Unión Baptista. Durante los años siguientes recorrió más de 40 000 kilómetros y predicó unos 20 000 sermones; un nombre que merece ser recordado junto a los de Wesley y Whitefield. Pero no hay que olvidar que no procedía ni de la Sociedad Particular ni de la General, es posible que, espiritualmente, haya sufrido la influencia del patrimonio de Bunyan, aunque lo cierto es que salió literalmente de la tierra.

Por nuestra parte, no podemos evitar el recordar conjuntamente al doctor Price y a Dan Taylor, sin olvidar que ambos disfrutaron de una efectiva libertad de conciencia y no sintieron la amenaza de la Inquisición o de los calabozos de la «ramera escarlata de Babilonia».[19] La total anarquía de la antigua Disidencia, con sus iglesias independientes y sus cismas, significaba la posibilidad de que apareciesen repentinamente las ideas más inesperadas y heréticas: en una aldea de Lincolnshire, un mercado de las Midlands, un pozo minero de Yorkshire, etc. En Frome, centro lanero de Somerset (observa Wesley en su *Journal*, en 1768), había «una mezcolanza de hombres de todas las opiniones, anabaptistas, cuáqueros, presbiterianos, arrianos, antinomistas, moravos y todo lo imaginable». Los comerciantes y artesanos escoceses llevaron a Inglaterra otras varias sectas; en las últimas décadas del siglo XVIII, los glasitas o sandemanianos obtuvieron algunos éxitos con su estricta disciplina, su creencia en que las «distinciones de la vida civil eran eliminadas en la Iglesia» y que la pertenencia a ésta implicaba una cierta comunidad de bienes, y también gracias —según sus críticos— a su desordenado orgullo espiritual y «desprecio de la turba pobre, ignorante y voluble».[20] A finales de siglo, había sociedades sandemanianas en Londres, Nottingham, Liverpool, Whitehaven y Newcastle.

La historia intelectual de la Disidencia está llena de choques, cismas y mutaciones; se tiene muchas veces la impresión de que la semilla dormida del radicalismo seguía allí, dispuesta a germinar de nuevo siempre que fuese bien plantada en un contexto social favorable y esperanzador. Thomas Spence, educado en una familia sandemaniana, pronunció una conferencia en la Sociedad Filosófica de Newcastle, en 1775, que contenía en esbozo toda su doctrina del socialismo agrario; no obstante, hasta la década de 1790 no comenzó a desarrollar

18. Notas de John WESLEY, en su *Journal*, 31 de julio de 1766. Dice que los «metodistas renegados, primero calvinistas y luego anabaptistas, han sembrado la confusión en Heptonstall».

19. Es una expresión acuñada por la Disidencia para referirse al erastianismo, y en primer lugar al Papado y la Iglesia romana, pero a menudo, también, referido a la Iglesia de Inglaterra y a toda Iglesia acusada de prostituir sus valores y virtudes espirituales por razones de Estado y de poder temporal. COBBETT recordaba: «Yo creí firmemente, cuando era muchacho, que el papa era una mujer prodigiosa, vestida con espantosas prendas enrojecidas de tanto empaparse en la sangre de los protestantes.» «Political Register», 13 de enero de 1821.

20. BOGUE y BENNETT, *op. cit.*, IV, pp. 107-124. A pesar de su severidad, los sandemanianos se preocupaban muchísimo menos que otros disidentes de las observancias sociales; también aprobaban el teatro.

en serio su propaganda pública. Tom Paine, de origen cuáquero, había mostrado pocos indicios de sus opiniones políticas, rabiosamente heterodoxas, durante su vulgar época de sisero en Lewes; el contexto era desfavorable, la política parecía una simple variante de torpe chalaneo. Un año después de su llegada a América (noviembre de 1774), ya había publicado su *Common Sense* y su *Crisis*, artículos que contenían todos los presupuestos de *The Rights of Man*. «Aborrezco a la monarquía por excesivamente degradadora de la dignidad del hombre», escribía entonces. «Pero nunca molesté a nadie con mis ideas hasta mucho después, y mientras estuve en Inglaterra no publiqué jamás una sola sílaba.» Lo que había cambiado no era Paine, sino el contexto en que escribía. La semilla de *The Rights of Man* era inglesa, pero sólo pudo germinar gracias a las esperanzas suscitadas por las revoluciones francesa y americana.

Si alguna secta de la antigua Disidencia —y no John Wesley— se hubiese comprometido por la senda de un resurgimiento evangélico, la Disidencia decimonónica podría haber asumido una forma más intelectual y democrática. Pero fue Wesley —de tendencia ultraconservadora en cuestiones políticas y eclesiástico en su enfoque de las organizativas— quien primero llegó a «los pobres de Cristo», rompiendo el tabú calvinista con este sencillo mensaje: «Lo único que tenéis que hacer es salvar vuestras almas.»

A vosotros, los perdidos, yo os llamo,
    ¡Rameras, publicanos y ladrones!
Él abre sus brazos para acogeros a todos;
    Su gracia sólo recibe a los pecadores.
Él no necesita tener junto a sí a los justos;
Él vino a buscar y salvar a los perdidos.

Venid, oh hermanos pecadores, venid,
    ¡Agobiados bajo el peso de vuestros pecados!
En su corazón sangrante hay sitio para vosotros,
    Por su llaga abierta cabéis y entraréis todos;

Él os llama ahora, Él os invita a su casa
Venid, oh hermanos pecadores, venid.

Evidentemente, hay una cierta lógica en el hecho de que el resurgimiento evangélico acertase a venir desde dentro de la Iglesia establecida. El énfasis puritano sobre la «llamada» era, como Weber y Tawney han mostrado, un elemento perfectamente adecuado a la experiencia de la industriosa y próspera clase media o de los grupos de la pequeña burguesía. Las tradiciones más luteranas del protestantismo anglicano se adaptaban menos a las doctrinas exclusivistas de la elección. Por otra parte, en tanto que establecida, esta Iglesia tenía un peculiar peso sobre las almas de los pobres, pues no en vano una de sus misiones era inculcar en ellos las virtudes de la obediencia y la laboriosidad. La modorra y el materialismo de la Iglesia dieciochesca habían llegado a tal extremo, que, al final y en contra de los deseos de Wesley, el resurgimiento evangélico vino a parar en la tan diferente Iglesia metodista. Empero, el metodismo estaba profundamente marcado por sus orígenes; la Disidencia del humilde, de Bunyan, Dan Taylor y, más tarde, de los metodistas primitivos, era una religión *de* los pobres; el wesleyanismo ortodoxo, en cambio, siguió siendo lo que fuera en sus comienzos, una religión *para* los pobres.

Como predicadores y evangelizadores, Whitefield y los otros predicadores ambulantes de los primeros tiempos causaban una impresión mucho mayor que Wesley. Sin embargo, Wesley fue el organizador, administrador y ordenador más enérgico y hábil de todos. Tuvo un éxito indudable en combinar en proporciones exactas democracia y disciplina, doctrina y emotividad; sus triunfos no se basaban tanto en renovadoras e histéricas reuniones religiosas (frecuentes en el siglo de Tyburn), como en la organización de sociedades metodistas capaces de sobrevivir por sí mismas en los centros comerciales y entre las comunidades mineras, textiles y obreras en general; la democrática participación de sus

miembros en la vida de la Iglesia estaba, por lo demás, estrictamente controlada y reglamentada. Wesley consiguió facilitar la entrada a estas sociedades apartando a un lado todas las barreras y doctrinas sectarias que desde hacía tiempo lo venían impidiendo.

Para conseguir la admisión —escribía— los metodistas no impondrán... ninguna clase de opinión. Dejad que sostengan la redención general o la particular, grados absolutos o condicionales; dejadles ser fieles de la Iglesia o de la Disidencia, presbiterianos o independientes; esto no ha de ser obstáculo... El independiente o anabaptista puede usar su propio modo de adoración; y lo mismo el cuáquero. Que nadie discuta con él por esta causa... Una condición, y sólo una, es precisa: un deseo real de salvar sus almas.[21]

Pero una vez dentro de las sociedades metodistas, los conversos eran sometidos a una disciplina sólo comparable a la de las más rigurosas sectas calvinistas. Wesley aspiraba a que los metodistas constituyesen un tipo de «persona singular»: abstenerse del matrimonio fuera de las sociedades; distinguirse por los vestidos y la gravedad del lenguaje y los modales; eludir la compañía aun de los parientes que aún permanecían en el reino de Satanás. Cualquier ligereza era motivo de expulsión, como no prestar la debida atención en las reuniones y servicios, y no digamos blasfemar o jurar. Las sociedades, con sus coros, clases, vigilias y visitas, constituían una auténtica orden, dentro de la cual, como señala Southey, había una «policía espiritual» constantemente alerta ante cualquier signo de recaída.[22] Esta democracia del «espárrago», cuyas sociedades eran regentadas por comerciantes y gente trabajadora, no se extendía ni muchísimo menos a cuestiones de doctrina y gobierno de la Iglesia. Wesley contribuyó a romper con la tradición de la antigua Disidencia mediante su oposición a la autonomía local y a través del gobierno

21. R. Southey, *Life of Wesley and the Rise of Methodism*, ed. 1890, p. 545.
22. *Ibid.*, pp. 382, 545.

autoritario de él mismo y de sus ministros, nombrados por él, naturalmente.

No obstante, ocurrió con frecuencia que el metodismo tuvo sus más rápidos y mejores éxitos entre los pobres en zonas de antigua tradición disidente: Bristol, West Riding, Manchester, Newcastle. Hacia 1760, y a cerca de cuatro kilómetros de Heckmondwike —donde el diácono Priestley y Obadiah aún regentaban una iglesia de calvinistas independientes—, John Nelson, albañil y cantero de Birstall, agrupaba ya grandes congregaciones de obreros de las pañerías y de mineros para oír el nuevo mensaje de salvación personal. De camino a su trabajo en la cantera, Nelson de seguro visitaría la casa del viejo ministro disidente, intercambiaría textos y discutiría las doctrinas del pecado, la redención por la gracia y la predestinación. (Estas controversias se harían muy raras años después, cuando la teología ortodoxa metodista se hizo a su vez más oportunista, antiintelectual y ociosa.) Nelson había sido convertido mientras estuvo en Londres, oyendo a Wesley predicar en Moorfields. Su *Journal* es muy diferente del diácono Priestley:

Cierta noche... soñé que estaba en Yorkshire y volvía a casa en ropa de trabajo. Al pasar junto a la de Paul Champion, oí un gran griterío, como de una muchedumbre de personas en gran desazón... De repente, empezaron a insultarse y abalanzarse unos sobre otros; pregunté lo que pasaba y me dijeron que Satanás andaba suelto entre ellos... Entonces creí verlo en forma de toro rojo, corriendo entre la gente como una bestia corre entre los trigos, a pesar de lo cual no les hacía daño con los cuernos, sino que se vino directamente hacia mí apuntando su cornamenta hacia mi corazón. Entonces grité ¡Señor, ayúdame!, e inmediatamente le agarré por los cuernos y se los retorcí sobre los lomos, poniendo mi pie derecho encima de su cuello en presencia de mil personas... De este sueño desperté sudando y agotado.

Otra noche mi alma se llenó de un sentimiento tan grande de amor a Dios, que lloré delante de Él. Soñé que estaba en Yorkshire, caminando desde el cerro de Gomersal hacia

Cleckheaton; a mitad del camino, aproximadamente, creí ver a Satanás que venía a mi encuentro en forma de un hombre alto y negro, cuyo cabello parecía un manojo de serpientes... Pero yo continué, me abrí el vestido y le mostré mi pecho desnudo diciendo: «Mira, aquí tienes la sangre de Cristo.» Luego me pareció que huía de mí rápido como una liebre.

John Nelson era un hombre de muy buena fe. Fue obligado a servir en el ejército, a lo que se negó, y él y su esposa fueron seguidos e insultados por la turba y apedreados en su trabajo. No obstante, uno tiene la impresión de que el Satanás de Nelson pertenece a un mundo más fantástico que el Demonio de Bunyan, a pesar del fuego y las escamas de este último. Además, la fantasía tiene matices de histeria y de una sexualidad sedienta o frustrada que —de acuerdo con los paroxismos que a menudo acompañan la conversión—[23] constituyen elementos decisivos de la renovación metodista. Mientras Bunyan revelaba la desafiadora competencia de Demonio en un mundo de magistrados, apóstatas, excusas y plácemes generales para justificar el compromiso, este Satanás metodista es una fuerza desencarnada, atemporal y localizada en alguna parte de la psique, descubierta por introspección o que aparece, de pronto, como imagen fálica opuesta a la fantasía femenina de un amor de Cristo, muy del gusto de la histeria colectiva que daba el clima de las campañas renovadoras.

Desde cierto punto de vista, este Satanás puede entenderse como emanación de la miseria y el desespero de los pobres en el siglo XVIII; desde otro punto de vista, podemos ver las energías impedidas de una salida efectiva en la vida social y comprimidas por los dogmas negadores de vida del puritanismo tomándose una monstruosa venganza sobre el espíritu humano. Podemos entender el metodismo como una especie de mutación de esa tradición que se remonta a los primitivos metodistas, grandilocuentes y declamatorios *Ranters* del siglo XVII, cuyos primos hermanos, los moravios, tanto y tan profundamente influenciaron a Wesley. Pero el culto del Amor fue llevado a un punto de equilibrio entre las afirmaciones de la religión social y las aberraciones patológicas de los impulsos sexuales y sociales frustrados. Por una parte, tenemos auténtica compasión por las «prostitutas, los publicanos y los ladrones»; por otra, una morbosa preocupación por el pecado y la confesión del pecador. Por una parte, de nuevo, remordimiento real por malas acciones; por otra, refinamientos exagerados de culpabilidad introspectiva. Por un lado, la genuina solidaridad de las primeras sociedades metodistas; por otro, la negación de una salida a la vida pública de determinadas energías sociales, reprimidas en un onanismo emocional santificado. Por una parte, en fin, una religión que descubrió un lugar para los humildes, como predicadores locales y dirigentes de su clase, que les enseñaban a leer y les daban consideración, dignidad y experiencia para hablar y organizar; por otra, una religión hostil a la indagación intelectual y a los valores artísticos, que ultrajaba penosamente su confianza intelectual. Había aquí un culto al Amor que en realidad temía la expresión efectiva del amor, fuese el amor sexual o cualquier forma social que pudiera irritar las relaciones con el poder establecido, la autoridad.

Su verdadero lenguaje de devoción era el de la sublimación sexual con incrustaciones masoquistas: el «amor sangrante», el costado, la llaga abierta, la sangre del Cordero, etc:

Enséñame todas las agradables celadas
  Que guardan las salidas de mi corazón.
¡Sé Tú mi Amor, mi Alegría, mi Temor!
  Tú mi mágica Porción Eterna.
Sé Tú mi Amigo siempre fiel,
Y ama, oh ámame hasta el fin.

23. *Cf.* W. E. H. Lecky, *History of the English People in the 18th Century*, 1891, III, pp. 582-588. A pesar de todo lo escrito en este siglo sobre el metodismo, los trabajos de Lecky y Southey siguen siendo esenciales.

En Londres, un grabador jacobino llegó al «jardín del Amor» y encontró «una capilla... construida en medio de él, donde yo acostumbraba jugar en la hierba»:

Las puertas de esta capilla estaban cerradas,
Y «Tú no pondrás» mandamiento alguno sobre la puerta...

En el jardín había «piedras sepulcrales en lugar de flores»:

Y sacerdotes con negras túnicas paseaban a su alrededor,
Atando con espinas y zarzas mis alegrías y deseos.

Tanto se ha dicho en años recientes sobre la positiva contribución del metodismo al movimiento obrero que necesario será que recordemos el hecho de que Blake y Cobbett, Leigh Hunt y Hazlitt vieron la cuestión de modo muy diferente. Podríamos suponer, basándonos en ciertos relatos populares, que el metodismo fue simplemente un caldo de cultivo para los organizadores radicales y sindicalistas, formados todos ellos según la imagen del mártir de Tolpuddle, George Loveless, con su «pequeña biblioteca teológica» y su inconmovible independencia. Pero, a mi juicio, la cuestión es mucho más compleja. En un cierto nivel, el carácter reaccionario —y sin duda odiosamente servil— del wesleyanismo oficial es un aspecto indiscutible que podemos establecer sin la menor dificultad. Las pocas intervenciones activas de Wesley en política fueron unos panfletos contra el doctor Price y los colonos americanos. Dejó pasar muy pocas oportunidades de imponer a sus seguidores las doctrinas de la sumisión, expresadas menos a nivel de ideas que de superstición.[24] Su muerte (1791) coincidió con los primeros entusiasmos por la Revolución francesa; sin embargo, las posteriores conferencias metodistas continuaron la tradición de su fundador, reafirmando su «inquebrantable lealtad al rey y

24. Sobre los prejuicios políticos de Wesley, *cf.* la breve exposición de Maldwyn EDWARDS, *John Wesley and the Eighteenth Century*, 1933.

su sincera adhesión a la Constitución» (Conferencia de Leeds, 1793). Los estatutos otorgados un año después de la muerte de Wesley eran suficientemente explícitos: «Ninguno de nosotros se manifestará de palabra o por escrito con ligereza o irreverencia para con el gobierno.»[25]

Así pues, a este nivel al menos, el metodismo aparece políticamente retrógrado, o como elemento estabilizador, y alguna confirmación encontramos de esto en las famosas tesis de Halévy relativas a que el metodismo impidió la revolución en Inglaterra en la década de 1790. Pero, en otro nivel, nos es también familiar la tesis de que el metodismo fue, indirectamente, determinante de la mayor seguridad en sí misma y de la creciente capacidad organizativa que mostraría la clase obrera. Esta afirmación ya la brindó Southey allá por 1820 nada menos:

Es muy posible que la forma en que el metodismo ha familiarizado a las clases trabajadoras con las tareas de montar asociaciones, redactar ordenanzas para su propio gobierno, recaudar fondos y comunicarse de una parte a otra del reino, deban ponerse en la cuenta de los males que del metodismo resultaron...

Más recientemente, tenemos a nuestra disposición una documentación adicional en los interesantes libros del doctor Wearmouth, aunque sus lectores harán bien en no olvidar la importante matización de Southey: «pero a este respecto no ha hecho otra cosa que facilitar un proceso que tiene sus orígenes en otras causas».[26] La mayor parte de las contribuciones del meto-

25. Citado por HALÉVY, *op. cit.*, III, p. 49. Halévy añade el siguiente comentario: «Esta conducta garantizaba que... la impopularidad de los principios jacobinos no dañaba la propaganda metodista.» Sin embargo, dado que los principios jacobinos ganaban popularidad ya hacia 1792 (*cf.* pp. 137-152 de nuestra obra), es más cierto que la propaganda metodista estaba hecha para hacer impopulares esos principios, y esto *sí* que fue perjudicial para las libertades del pueblo inglés. *Cf.* también la crítica de HOBSBAWM a Halévy, *Methodism and the Threat of Revolution*, «History Today», febrero, 1957.
26. SOUTHEY, *op. cit.*, p. 571.

dismo al movimiento obrero obraron a pesar y no por causa de la Conferencia wesleyana.

Ciertamente, en toda la primera fase del metodismo podemos ver un espíritu democratizante que luchaba contra las doctrinas y las formas organizativas impuestas por Wesley. Predicadores seglares, ruptura con la Iglesia establecida, formas de autogobierno de sus sociedades, en estas y otras cuestiones Wesley hubo de resistirse, contemporizar y aun inclinarse. Wesley no pudo escapar a las consecuencias de su propio igualitarismo espiritual. Si los pobres de Cristo terminaban creyendo que sus almas eran tan buenas como las de los aristócratas o los burgueses, ello podría llevarles hasta las mismas tesis de *The Rights of Man*. La duquesa de Buckingham vio esto en seguida, y hubo de comentar a la condesa de Huntingdon, metodista:

> Agradezco a Vuestra Señoría la información concerniente a los predicadores metodistas; sus doctrinas son de lo más repugnante y teñido de impertinencia y desafecto hacia sus Superiores, constantemente excitando a igualar todos los rangos y eliminar todas las distinciones. Es monstruoso que a una le digan que tiene un corazón tan pecador como el común de los miserables que se arrastran sobre la tierra.[27]

Smollett ha señalado en buena parte lo mismo en la extraordinaria comedia de un cochero, Humphrey Clinker, predicando a la vil canalla londinense. Por su parte, fuerza es reconocer que los cientos de predicadores laicos que siguieron los pasos de John Nelson estaban aprendiendo lo mismo, aunque de modo muy diferente. Una y otra vez los escritores del *establishment* vocean estos temores. Un panfletista antijacobino de 1800 tronaba gruesas filípicas contra los «muchachos imberbes, artesanos o peones» que predicaban en Spa Fields, Hackney y en Islington Green. Entre los predicadores de las sectas encontró un ropavejero, un molinero, un ovejero, un cochero, un lustrador, un lacayo, un sacamuelas, un barbero y sangrador, un calzonero y un descargador de carbón. El obispo de Lincoln intuyó en todo esto una oscura amenaza: «los mismos medios, y con igual eficacia, podrían ser empleados para minar y derrocar así el Estado como la Iglesia».[28]

27. Citado por J. H. WHITELEY, *Wesley's England*, 1938, p. 328.

Y de la predicación a la organización. Dos cuestiones se nos plantean en este punto: la temporal infiltración en el metodismo de algunas de las tradiciones autonomistas de la Disidencia, y la transmisión a las sociedades obreras de formas de organización peculiares a la Unión Metodista. En cuanto a lo primero, Wesley no sólo tomó (como algunas veces se ha supuesto) su mensaje para soliviantar las iglesias existentes; también brindó una salida a los sentimientos comprimidos de la antigua Disidencia. Hubo ministros disidentes y hasta congregaciones enteras que se pasaron a los metodistas. Algunos pasaron a través del nuevo resurgimiento para volver antes o después a sus sectas originarias disgustados por el gobierno autoritario de Wesley. Además, hacia 1790, el mismo tronco disidente empezó a beneficiarse de este resurgimiento. En cambio, otros conservaron una adhesión obstinada, en la que luchaban sus viejas tradiciones con las formas eclesiales de Wesley. En cuanto a lo segundo, el metodismo proporcionó no sólo las formas de reunión que luego serían características de la clase obrera, la recolecta metódica de cotizaciones y los cupones, métodos tan frecuentemente utilizados por las organizaciones radicales y sindicales, sino también una experiencia sólida de cómo debe funcionar una eficiente organización centralizada —tanto a nivel de distrito como nacional— de la que había carecido la Disidencia. (Las conferencias anuales wesleyanas, con sus plataformas, sus comités trabajando según agendas preparadas de antemano, y su cuidada administración, son o parecen ser otras tantas incómodas contribuciones al movimiento laborista de tiempos mucho más recientes.)

28. W. H. REID, *The Rise and Dissolution of the Infidel Societies of the Metropolis*, 1800, pp. 45-48.

El metodismo del siglo XVIII, por consiguiente, sufrió la influencia de tendencias democráticas ajenas a su problemática interna inicial, y al mismo tiempo sirvió, a pesar suyo, de modelo para otras formas organizativas. Durante la última década de la vida de Wesley, las presiones democratizantes internas pudieron ser contenidas únicamente gracias al respeto que inspiraba la edad del fundador, y también por la creencia de que el viejo autócrata no tardaría en disfrutar de su «gran recompensa». En algunas sociedades disidentes se alzaban ya voces exigentes de cambios y reclamaciones: una conferencia elegida democráticamente, mayor autonomía local, ruptura definitiva con la Iglesia establecida, participación laica en las reuniones trimestrales de los distritos, etc. La muerte de Wesley, en pleno ascenso de la marea general radical, fue como un «¡rompan filas!». Planteamientos organizativos contrapuestos fueron expuestos y defendidos con una pasión tan significativa como las mismas materias sometidas a debate. «Aborrecemos el comportamiento de los nerones represores y todas las acciones sangrientas de la gran ramera de Babilonia, y, sin embargo, siempre que tenemos ocasión pisamos sus mismas huellas», manifestaba Alexander Kilham en un panfleto titulado *The Progress of Liberty*.[29] Proponía, pues, la aplicación de medidas prácticas de gran alcance encaminadas a generalizar el autogobierno, propagadas en todos los niveles de la Unión mediante panfletos, actos religiosos masivos y reuniones de los predicadores locales, en el curso de las cuales se ponían importantes jalones del proceso de educación democrática.[30]

En 1797, Kilham encabezó la primera escisión metodista importante, la Nueva Unión metodista, que adoptó muchas de sus anteriores propuestas favorables a

29. *The Progress of Liberty amongst the People Called Methodiste*, Alnwick, 1795.
30. *Cf. An Appeal to the Members of the Methodist Connexion*, Manchester, 1796; E. R. TAYLOR, *Methodism and Politics, 1791-1851*, Cambridge, 1935, cap. 2; W. J. WARNER, *The Wesleyan Movement in the Industrial Revolution*, 1930, pp. 128-131.

una estructura más democrática. La nueva Iglesia era fuerte principalmente en los centros manufactureros y, probablemente, entre los artesanos y tejedores influenciados por el jacobinismo.[31] El propio Kilham simpatizaba con los reformistas, y aunque sus convicciones políticas fueron ocultadas discretamente, sus oponentes de la Unión ortodoxa se encargaron con gusto de revelarlas públicamente. «Nos desharemos de todos los turbulentos perturbadores de nuestra Sión —declaraba la Conferencia a los miembros de la Iglesia en Irlanda, al darles cuenta de la escisión—, de todos aquellos que han abrazado las ideas de Paine...» En Huddersfield se conocía a los miembros de la Nueva Unión como «metodistas de Tom Paine». Podemos adivinar cuál es la composición de sus partidarios por un informe de la principal capilla kilhamita, en Leeds, con una congregación de 500 individuos «en medio de una población densa, pobre y levantisca, en lo más íntimo de la Ebeneezer Street, a donde no era razonable esperar que acudiesen forasteros de clase media». En diversos lugares, los lazos entre la Nueva Unión y la verdadera organización jacobina podemos suponer, y no sólo suponer, fueron un fenómeno real y efectivo. En Halifax, en la capilla de Bradshaw, se constituyeron un club de lectura y una sociedad de debates. Los habitantes de esta aldea textil discutían en sus reuniones no sólo el *The Progress of Liberty* de Kilham, sino también *The Rights of Man* de Paine. Escribiendo cuarenta años después, el historiador del metodismo halifaxiano aún no podía dominar su repugnancia por «ese detestable nido de escorpiones» que, finalmente, se había apoderado de la capilla, excluido al ministro ortodoxo, comprado la finca y fundado una capilla jacobina de su propiedad.[32]

31. Kilham tenía un fuerte apoyo en Sheffield, Nottingham, Manchester, Leeds, Huddersfield, Plymouth Dock, Liverpool, Bristol, Birmingham, Burslem, Macclesfield, Bolton, Wigan, Blackburn, Oldham, Darlington, Newcastle, Alnwick, Sunderland, Ripon, Otley, Epworth, Chester y Banbury. *Cf.* E. R. TAYLOR, *op. cit.*, p. 81; J. BLACKWELL, *Life of Alexander Kilham*, 1838, pp. 290, 343
32. J. BLACKWELL, *op. cit.*, p. 339; E. R. TAYLOR, *op. cit.*, p. 85, J. WRAY, «Facts Illustrative of Methodism in Leeds» (c. 1835), manuscrito

Los avances de la Nueva Unión no fueron espectaculares. Kilham murió en 1798 y sus secuaces quedaron muy debilitados por la reacción política general imperante a últimos del decenio de 1790. Hacia 1811, la Nueva Unión sólo contaba con 8 000 seguidores. No obstante lo cual, su simple existencia nos impulsa a dudar de la tesis de Halévy. A la muerte de Wesley se calcula que, en su conjunto, las sociedades metodistas contaban con 80 000 fieles, aproximadamente. Aun suponiendo que todos ellos compartiesen los principios conservadores de su fundador, no eran suficientes para sostener una marea revolucionaria. En realidad, independientemente de lo que resolvieron las conferencias anuales, hay pruebas de que la marea de fondo radical de 1792 y 1793 se extendió por todo el movimiento disidente y por entre la mayoría de las sociedades metodistas. Probablemente, tenía mucha razón el alcalde de Liverpool en una carta escrita por él al Ministerio del Interior en 1792:

En todos estos sitios no hay más que metodistas y otras casas de servicios y reuniones... de modo que la juventud de la región se está formando bajo las instrucciones de una serie de hombres no sólo ignorantes, sino que podemos suponer, sin lugar a dudas, inamistosos hacia nuestra feliz constitución.[33]

Fue después de 1795, en los años contrarrevolucionarios que siguieron, cuando el metodismo se abrió un ancho camino entre los trabajadores y pudo actuar de fuerza social estabilizadora o retrógrada. Drenado de sus elementos más democráticos e intelectuales por la secesión kilhamita, y sometido a formas de disciplina aún más severas, el metodismo llegó a parecer, estos años, como un fenómeno nuevo, algo que podría haber sido consecuencia y a la vez causa de la reacción política.[34]

en Leeds Reference Library; J. U. WALKER, *Wesleyan Methodism in Halifax*, Halifax, 1836, pp. 216-223.

33. Citado por J. L. HAMMOND, *The Town Labourer*, 2.ª ed. 1925, p. 270.

34. *Cf. infra*, el cap. 11.

Durante todo el período de la Revolución industrial, el metodismo nunca logró superar esta tensión entre las tendencias autoritarias y democráticas. El impulso democratizante fue más fuerte en las sectas escindidas: la Nueva Unión y (después de 1806) los Metodistas Primitivos. Además, como ha señalado el doctor Hobsbawm, el metodismo cumplió, en tanto que fenómeno de ruptura con la Iglesia establecida, y aunque a veces parezca sorprendente, algunas de las funciones del anticlericalismo decimonónico en Francia.[35] En las aldeas mineras o agrícolas, la polarización hacia la capilla o hacia la Iglesia suponía la posibilidad de una polarización que adoptaba formas políticas o laborales. Durante algunos años pareció que esta tensión podía ser contenida, pero, cuando estalló, estuvo a veces cargada de una pasión moral —el viejo Dios puritano de la guerra levantaba de nuevo sus estandartes— que los jefes seculares raramente pudieron suscitar. Mientras Satanás fue una entidad ambigua, no definida y sin asiento de clase fijo, el metodismo condenó a los obreros a una especie de guerra civil: entre la capilla y la taberna, los perversos y los redimidos, los perdidos y los salvados. Samuel Bamford contaba en su *Early Days* el celo misionero con que él y sus compañeros deambulaban de un lado para otro organizando reuniones de oración por las aldeas vecinas «donde Satanás aún tenía muchas plazas fuertes». «Aquellos fieles orantes eran considerados como otros tantos asaltos a las potencias del Príncipe de los Aires.» (Un celo similar inspiró, al otro lado de los Peninos, aquel notable himno: «Allá por Bradford también te desprecian, allí tiene Satanás su morada.») Pocos años después, Cobbett enseñaría a los tejedores del alto Lancashire a descubrir a Satanás, no en las cervecerías de las aldeas rivales, sino en lo antianglosajón, (*the Thing*) y en la antigua corrupción. Esta pronta identificación del Demonio con lord Liverpool y Oliver el Espía fue lo que llevó a los tejedores a Peterloo.

35. E. J. HOBSBAWM, *Primitive Rebels*, 1959, p. 146.

Merecen ser señalados otros dos rasgos de la tradición disidente. Aunque ninguno tuvo una gran influencia durante el siglo XVIII, ambos empero asumieron una nueva significación después de 1790. En primer lugar, existe una continuidad de ideas y experiencias comunes a cuáqueros, *camisards* y, en particular, hermanos moravos. Precisamente en Bolton y Manchester surgió un fermento en un pequeño grupo de cuáqueros disidentes que culminó en la salida, en 1774, del *Mother Anna* y de una pequeña partida de emigrantes que fundaron las primeras comunidades de *Shakers* en Estados Unidos; cuarenta años después, Robert Owen encontraría refuerzo y estímulo en los éxitos de los *Shakers*, cuyas ideas popularizó en forma laica.[36] Los moravos, a quienes Wesley debía su conversión, nunca, durante el siglo XVIII, llegaron a naturalizarse en Inglaterra. Aunque muchos ingleses ingresaron en sus comunidades, en Fulneck (Pudsey), Dukinfield y Fairfield (cerca de Manchester, así como en las congregaciones de Londres, las sociedades siguieron dependiendo de los predicadores y administradores alemanes. Si bien las primeras sociedades metodistas surgieron en relación con los hermanos moravos, éstos se distinguieron de las primeras por su quietismo, su «deliberada elusión del entusiasmo» y sus valores comunitarios prácticos; «el carácter tranquilo, suave, prudente, dulce y emotivo de su servicio [en Fulneck] era el extremo opuesto, el revulsivo más apropiado de los servicios renovadores impacientes, ruidosos y estridentes de los metodistas». La influencia de los moravos se manifestó en tres aspectos: primero, a través de sus actividades educacionales (Richard Oastler y James Montgomery, el poeta radical y director del «Iris» de Sheffield) fueron educados en Fulneck; segundo, a través del evidente éxito de sus comunidades, que, al igual que los *Shakers*, fueron citados muy a menudo por los owenistas del siglo XIX; y tercero, a través de la conservación en las sociedades metodistas —mucho des-

36. W. H G. ARMYTAGE, *Heavens Below*, 1961, I, caps. 3 y 5.

pués de que Wesley desautorizase los vínculos con los moravos— de las tendencias en favor de los ideales moravinos— de las tendencias en favor de los ideales comunitarios expresados en palabras tales como «hermandad», masculina y femenina (*brotherhood y sisterhood*).[37]

La tradición comunitarista puede encontrarse también en algunas ocasiones en relación con otra tradición *underground*, la del milenarismo. Los sectarios más extremados de la Revolución inglesa —*Ranters* y hombres de la Quinta Monarquía— nunca se extinguieron totalmente, ni sus interpretaciones literales del *Libro de la Revelación* y sus anticipaciones de una Nueva Jerusalén descendiendo de lo alto. Los muggletonianos (secuaces de Ludovico Muggleton) aún seguían predicando por las aldeas rurales y en los parques de Londres a finales del siglo XVIII. La sociedad de Bolton, de la que surgieron los *Shakers*, estaba presidida por la madre Jane Wardley, quien se paseaba por entre los asistentes a sus reuniones-servicios «presa de un violento temblor», declamando:

> Arrepentíos, pues el reino de Dios está al llegar. El nuevo cielo y la nueva tierra profetizados de antiguo se aproximan... Y cuando Cristo reaparezca, y la Iglesia verdadera se alce con toda su gloria y trascendencia, entonces todas las denominaciones anticristianas —sacerdotes, iglesia y papa— serán barridos.[38]

Cualquier acontecimiento espectacular, como el terremoto de Lisboa de 1755, suscitaba expectativas apocalípticas. En lo más íntimo del metodismo, en efecto, había una indudable inestabilidad quiliástica. Wesley, que creía hasta cierto punto en las brujas, la posesión satánica y la adivinación por la Biblia (búsqueda de orientación en textos bíblicos abiertos al azar), se arriesgaba

37. *Cf.* C. W. TOWLSON, *Moravian and Methodist*, 1957; ARMYTAGE, *op. cit.*, 1, cap. 6; J. LAWSON, *Letters to the Young on Progress in Pudsey*, Stanningley, 1887, cap. 15; C. DRIVER, *Tory Radical*, Oxford, 1946, pp. 15-17.
38. E. D. ANDREWS, *The People Called Shakers*, Nueva York, 1953, p. 6.

a veces a anunciar la inminencia del día del Juicio. Un himno de Wesley de los primeros tiempos emplea la acostumbrada imaginería milenarista:[39]

Construye Tu tabernáculo aquí,
Envíanos la Nueva Jerusalén,
Dígnate aparecer Tú en medio de Tus santos,
Y siéntanos en Tu deslumbrante trono.
Comience el gran día milenario;
Ahora, Salvador, desciende en triunfo,
Despliega en los cielos Tu estandarte,
Y tráenos la alegría de la felicidad eterna.

Aunque la creencia literal en el milenio era deliberadamente puesta en tela de juicio, el estilo apocalíptico de las asambleas renovadoras metodistas inflamaba la imaginación y preparaba el camino a la aceptación de profetas escatológicos, sobre todo a partir de 1790. En Londres, Bristol y Birmingham algunas pequeñas congregaciones de la Iglesia swedenborgiana,[40] la Nueva Jerusalén, preparaban ya algunas inteligencias para unas creencias milenaristas más intelectuales y místicas.[41]

A pesar de que tanto historiadores como sociólogos han prestado recientemente una mayor atención a los movimientos y fantasías milenaristas, su significación ha quedado en parte oscurecida por la tendencia a analizarlos en términos de inadaptación y de paranoia. En efecto, el profesor Cohn, en su interesante estudio *The Pursuit of the Millennium*, tiene la audacia, mediante una selección un tanto sorprendente de indicios, de brindarnos generalizaciones tales como la noción, paranoica y megalomaníaca, del «elegido» o la del «sentido de

39. Creencia de que Cristo reinaría en la tierra durante un período de mil años antes del día del juicio. *(N. del T.)*

40. De su fundador el místico sueco Emanuel Swedenborg. *(N. del T.)*

41. Sobre el wesleyanismo, *cf.* SOUTNEY, *op. cit.*, p. 367; Joseph NIGHTINGALE, *Portraiture of Methodism*, 1807, pp. 443 y ss.; J. E. RATTENBURY, *The Eucharistic Hymns of John and Charles Wesley*, 1948, p. 249. Sobre el swendenborgianismo, BOGUE y BENNET, *op. cit.*, IV, pp. 126-134; R. SOUTHEY, *Letters from England*, 1808, III, pp. 113 y ss. Sobre el fin del milenarismo del siglo XVII, *cf.* Christopher HILL, *John Mason and the End of the World*, en «Puritanism and Revolution», 1958. Para algunas indicaciones de la tradición del siglo XVIII, *cf.* W. H. G. ARMYTAGE, *op. cit.*, I, cap. 4.

la realidad degradado crónico» de los «movimientos de inspiración quiliástica».

Cuando los movimientos mesiánicos obtienen el apoyo de las masas, es como si ciertas unidades de paranoia dispersas hasta entonces entre la población se juntasen para formar una nueva entidad: un fanatismo paranoico colectivo.[42]

Tengo mis dudas sobre semejante proceso de fusión. De todas formas, aunque este fenómeno se diese realmente, quedaría por explicar el problema histórico: ¿En virtud de qué causas los agravios, las aspiraciones e incluso los desórdenes psicóticos se refunden en tan poderosos movimientos sólo en determinados momentos y en tan particulares formas?

Lo que no hemos de hacer es confundir las puras fantasías y las aberraciones fanáticas con la imaginería, es decir, las creaciones de la imaginación —de Babilonia y el exilio egipcio, de la ciudad celestial y de la lucha contra Satanás—, en las cuales grupos minoritarios han articulado sus experiencias y proyectado sus aspiraciones durante cientos de años. Y lo que es más, la imaginación extravagante de algunos grupos no siempre revela sus motivaciones objetivas y sus verdaderos presupuestos. La cuestión es indudablemente difícil; cuando hablamos de motivos imaginarios (imágenes proyectadas) nos referimos a algo más que a simples figuras del lenguaje con que se visten ulteriores motivos. La imaginería es, en sí misma, prueba de poderosas motivaciones subjetivas, que pueden llegar a ser tan reales como las objetivas, e igualmente eficaces, como vemos una y otra vez en la historia del puritanismo, esto es, en su obrar histórico. La imaginería, en este sentido, es precisamente el signo exterior de cómo los hombres sintieron y esperaron, amaron y odiaron, y de cómo conservaron determinados valores dentro del tejido íntimo de su lenguaje. Ahora bien, el hecho de que la imagine-

42. N. COHN, *The Pursuit of the Millennium*, 1957, p. 312.

ría exuberante apunte a veces a objetivos claramente ilusorios, no nos autoriza a concluir, ligeramente, que indique simplemente un «sentido de la realidad degradado crónico». Y lo que es más, un abyecto acomodamiento al sufrimiento y a las necesidades puede indicar, a veces, un sentido de la realidad tan degradado o alterado como el escatológico. Siempre que topemos con fenómenos semejantes habremos de procurar distinguir entre lo que son energías psíquicas comprimidas y liberadas, no obstante, en forma de lenguaje apocalíptico, y lo que es un verdadero desorden psicótico.

En la Revolución industrial podemos ver esta tensión entre el «reino exterior» y el «reino interior» en la corriente disidente baja, con escatologismo en un polo y quietismo en el otro. Generaciones enteras fueron educadas desde el púlpito y en las escuelas dominicales, el Antiguo Testamento y el *Pilgrim's Progress*. Entre esta imaginería y la experiencia social existió un continuo intercambio, un diálogo, dicho de otra forma, entre actitudes y realidad que fue fructífero unas veces, estéril otras, e incluso masoquista también en su actitud sumisa, pero muy pocas veces paranoica. La historia del metodismo sugiere que las deformaciones morbosas de la sublimación son las aberraciones más comunes de los pobres en períodos de reacción social; en cambio, las fantasías paranoicas corresponden mejor a períodos en que se da rienda suelta al entusiasmo revolucionario. Una de las primeras consecuencias de la Revolución francesa fue que el secular milenarismo, tanto tiempo soterrado, salió a la superficie con una fuerza insospechada:

> Para quien de verdad cree en el Milenio, el presente se vuelve la brecha a través de la cual lo que antes estaba dentro brota impetuosamente afuera, se apodera del mundo exterior y lo transforma.[43]

43. Karl MANNHEIM, *Ideology and Utopia*, ed. de 1960, p. 193. *Cf.* más adelante, cap. 5 y cap. 11, II.

Imagen y realidad se confunden de nuevo. El milenarismo afectó sin duda al Blake misionero entre los jacobinos y disidentes del artesanado londinense, entre los mineros y tejedores de las Midlands y el norte, e incluso entre los habitantes de las aldeas del sudoeste.

No obstante, en la mayoría de las mentes se conservaba un equilibrio entre la experiencia exterior y el reino interior, al que las potencias del mundo no podían llegar, un mundo repleto del lenguaje evocador del Antiguo Testamento. Thomas Hardy era un hombre sobrio, incluso prosaico, con una atención meticulosa por los detalles prácticos de organización. Pero, al recordar su propio juicio por alta traición, debió de parecerle lo más natural del mundo acudir al Libro de los Reyes en busca del lenguaje que mejor podían entender la mayoría de los ingleses de su tiempo:

> El pueblo dijo: ¿Qué porción tenemos nosotros en David? Nosotros no tenemos herencia ninguna en el hijo de Jessé. Vete a tus tiendas, oh Israel... Así Israel se rebeló contra la casa de David hasta nuestros días.

Es difícil dar una visión sucinta de la tradición disidente, que fue uno de los elementos precipitados por la agitación jacobina inglesa. Su diversidad desafía toda generalización; y, sin embargo, esta diversidad es, en sí misma, su característica más importante. En la complejidad de sectas en competencia y de capillas escindidas tenemos el vivero de las variantes de la cultura obrera decimonónica. Tenemos los unitarios o independientes, con una pequeña pero influyente clientela de artesanos entroncados con una acérrima tradición intelectual. Tenemos los sandemanianos, de los que fue ministro el padre de William Godwin; los moravos, con su tradición comunitaria; los inghamitas, los muggletonianos, la secta swedenborgiana, fundada por una peluquera de Cold Bath Fields que incluso publicó una «Magazine of Heaven and Hell». Tenemos también a los dos antiguos ministros disidentes a quienes Hazlitt sorprendió lle-

nando con hojas de frambuesas sus pipas, en la esperanza de aniquilar el Antiguo Régimen boicoteando todos los artículos sujetos a impuesto. Y a los inmigrantes metodistas calvinistas de Gales, o los educados en las sectas covenantarias presbiterianas de Escocia (Alexander Somerville, célebre propagandista contra las leyes del trigo, fue educado en la más estricta observancia antiburguesa, es decir, antiurbana, en el seno de una familia de trabajadores agrícolas). Tenemos asimismo al tipógrafo Zachariah Coleman, héroe recreado con tanta sensibilidad en *The Revolution in Tanner's Lane*, con sus retratos de Burdett, Cartwright y Bunyan de Sadler en las paredes: «Él no era un *ranter* o un renovador, sino lo que se dice un calvinista moderado, o sea, que tenía el calvinismo por su credo indubitable, pero que lo modificaba cuando tenía que ponerlo en práctica.» Y muchas otras y curiosas sociedades, como los Antiguos Deístas de Hoxton, que hablaban de sueños y, como Blake, de conversaciones con las ánimas y los ángeles y que, como Blake también, «respondieron casi inmediatamente al poderoso impulso de la Revolución francesa» y se hicieron «políticos».[44]

La libertad de conciencia era el único valor preeminente que el pueblo común había conservado de la Commonwealth de Cromwell. En el campo dominaba la burguesía agraria (*gentry*), en las ciudades unas corporaciones corrompidas, y en la nación en su conjunto la corporación más corrompida de todas. El pueblo común sólo tenía como cosas propias la capilla, la taberna y el hogar. En los lugares de oración «sin campanario» había margen suficiente para una vida intelectual libre y para desarrollar experiencias democráticas con un «número ilimitado de miembros». En el ambiente de la Disidencia londinense, con sus deístas y fervientes místicos, William Blake no debió de parecer mucho tiempo el extravagante y malcriado genio que sin duda pareció a los que sólo conocían la cultura refinada y caballeresca de la época.[45] Por el contrario, era la voz original y auténtica de una larga tradición popular. A algunos jacobinos de Londres la ejecución de Luis y María Antonieta debió de dejarles curiosamente indiferentes, pero ello se debió probablemente a que se acordaban de la ejecución de un rey por sus propios predecesores. Nadie influenciado por las ideas de Bunyan podía extrañarse de muchos de los aforismos de Blake, como éste por ejemplo:

> El veneno más poderoso jamás conocido
> Salió de la corona de laurel de César.

Muchos, como Blake, se debatían entre un deísmo racional y los valores espirituales gestados a lo largo de todo un siglo en el «reino interior». Cuando se publicó, durante los años de represión, *The Age of Reason* de Paine, seguro que muchos lectores sintonizaron los sentimientos de Blake expresados en un comentario a la página final de *Apology for the Bible*, del obispo de Llandaff, escrita en réplica a Paine:

> Tengo la impresión ahora que Tom Paine es mejor cristiano que el obispo.

Cuando acertamos a ver la Disidencia de esta forma la captamos como tradición intelectual, de la que salieron muchas ideas y muchos hombres originales. Pero no deberíamos presuponer que los antiguos disidentes, considerados en bloque, mostraron una clara disposición a ponerse de parte de las aspiraciones del pueblo. Thomas Walker, el reformador manchesteriano (y también miembro de la Iglesia) que tan arduamente trabajó por la derogación de las leyes de *Test* y de Corporaciones, despreciaba al mismo tiempo la timidez de aquéllos:

44. W. H. REID, *op. cit.*, p. 90.

45. David V. ERDMAN, en *Blake, Prophet against Empire*, Princeton, 1954, nos ha ayudado a ver a Blake en su contexto y, con ello, ha arrojado mucha luz sobre la vida intelectual de los jacobinos de Londres. *Cf.* también (sobre los predecesores de Blake, los «Ranters» y los muggletonianos) A. L. MORTON, *The Everlasting Gospel*, 1958.

Los disidentes... en conjunto, se han quedado cortos respecto de sus propios principios...; por miedo o algún otro motivo, han resultado ser vigorosos abogados de una moderación exageradísima, hasta el punto que han sido más enemigos que amigos de los más audaces y de los que más lucharon por los derechos del pueblo.[46]

Este pasaje revela, quizás, una tensión entre los centros industriales y Londres. Los disidentes de Manchester, los miembros de la Antigua Asamblea de Birmingham o de la Gran Asamblea de Leicester, incluían también algunos de los más ricos patronos del distrito. Su adhesión a las libertades civiles y religiosas se correspondía con su fe no menos inquebrantable en los dogmas del libre comercio. Lo cierto es que contribuyeron en gran parte —especialmente entre 1770 y 1790— a crear formas de agitación extraparlamentaria y grupos de presión política que anticipaban el patrón de la política de clase media del siglo XIX. De todas formas, su entusiasmo por las libertades civiles se disipó con la publicación de *The Rights of Man* y en muy pocos de ellos quedaron restos de ese entusiasmo después de los juicios y persecuciones de los primeros años de la década de 1790. En Londres, y en ciertas zonas dentro de las grandes ciudades, muchos artesanos fieles a la Disidencia evolucionaron, en el mismo período, a través del deísmo, a una ideología laica.

El laicismo (*secularism*) —ha escrito el doctor Hobsbawm— es el eslabón ideológico que unifica la historia obrera de Londres, desde los jacobinos y Place, pasando por los owenistas religiosos y los cooperadores, los periodistas y vendedores de libros antirreligiosos, los radicales librepensadores que siguieron a Holyoake y se congregaron en el Hall de la Ciencia de Bradlaugh, hasta la Federación Social Democrática y los Fabianos londinenses, con su abierta aversión por la retórica de las capillas.[47]

46. T. WALKER, *Review of Some Political Events in Manchester*, 1794, p. 125.
47. HOBSBAWM, *op. cit.*, p. 128.

Casi todos los teóricos del movimiento obrero se encuentran en esta tradición londinense, o bien, como el impresor Bray, de Leeds, en alguna corriente análoga a la de los obreros cualificados de Londres.

Sin embargo, un repaso de la lista de tales hombres revela la ausencia de una dimensión: la fuerza moral de los ludditas, de Brandreth y del joven Bamford, de los Hombres de las Diez Horas, de los cartistas del Norte y del Partido Laborista Independiente (PLI). Podrían rastrearse algunas de estas diferentes tradiciones incluso hasta las formaciones religiosas del siglo XVIII. Al producirse en los últimos años del siglo el resurgimiento democratizante, la antigua Disidencia había perdido gran parte de su clientela, y los artesanos fieles aún a ella sufrían ya la influencia de los valores del interés propio ilustrado que, en un hombre como Francis Place, llevaría hasta la aceptación de una limitada filosofía utilitarista. En cambio, en aquellas áreas en que triunfó el metodismo en ausencia de la Disidencia, esta corriente casi destruyó por completo los elementos democráticos y antiautoritarios de la más rancia tradición, interponiendo entre el pueblo y su patrimonio revolucionario un emocionalismo sensiblero que sirvió principalmente de auxilio a la Iglesia establecida. El metodismo rebelde, por su parte, se distinguió por su especialísima vehemencia y su vigor moralizante. Norte y Sur, entusiasmo e inteligencia, retórica del amor y razonamientos laicizantes: la tensión se prolongaría hasta el siglo XIX, con la particularidad de que cada una de estas tendencias tendía a debilitarse sin el complemento de la otra.